

Marek Chmielewski

Mistyka maryjna : kwestie metodologiczne

Salvatoris Mater 11/1, 21-31

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Przegląd dawniejszej i współczesnej literatury z zakresu teologii duchowości, a szczególnie teologii mistyki, pozwala stwierdzić, że problematyką mistyki maryjnej zajmowano się sporadycznie. W ostatnim stuleciu, poza nielicznymi opracowaniami¹, właściwie nie podejmowano badań w tym obszarze, a jeśli pojawiały się wzmianki o mistyce maryjnej w studiach teologicznoduchowych, to tematykę tę traktowały bardziej na zasadzie analogii i na ogół w szerszym znaczeniu tego słowa². Wynika to z faktu, że chrześcijańska mistyka w istocie jest chrystocentryczna, dlatego jakakolwiek forma obecności Maryi w doświadczeniu mistycznym traktowana bywa raczej w kategoriach zjawisk paramistycznych.

Rodzi się zatem pytanie, czy jest podstawa do tego, by mówić o mistyce maryjnej? A jeśli tak, to w jakim sensie? By udzielić adekwatnej odpowiedzi na postawiony problem, należy wpieryw wyjaśnić, czym jest doświadczenie mistyczne w rozumieniu chrześcijańskim, a co się z tym wiąże - uściślić terminologię. Tego rodzaju wyjaśnienie należy do najbardziej podstawowych czynności w każdej szczegółowej metodologii nauki.

Ks. Marek Chmielewski

1. Pojęcie doświadczenia mistycznego

Słowo „mistyka”, po dziesięcioleciach banicji z podręczników teologii i książek ascetycznych, spowodowanej potępieniem kwietyzmu, który doprowadził do swoistej egzageracji i profanacji życia duchowego, zwłaszcza w szczytowych jego przejawach, do języka teologii powróciło pod koniec XIX wieku i w pierwszym trzydziestoleciu XX wieku zyskało sobie popularność w ramach tzw. „ruchu mistycznego”. Chodzi tu o falę dyskusji i polemik, jakie rozgorzały głównie we Francji i w Hiszpanii, wokół takich zagadnień, jak: jedność i ciągłość życia duchowego, różnica pomiędzy ascetyką a mistyką, związek doskonałości ze stanami mistycznymi, powszechne powołanie do mistyki, natura mistyki, rodzaje i stopnie kon-

Mistyka maryjna. Kwestie metodologiczne

SALVATORIS MATER
11(2009) nr 1, 21-31

¹ Są to na przykład: J. ARAMENDÍA, *Breves estudios sobre mística Mariana*, León 1945; L. REY PENS, *Rosa mystica. Marie et la mystique*, w: *Maria. Études sur la Saint Vierge*, red. H. DU MANOIR, t. 1, Paris 1949, 745-763; K. TRUHLAR, *Das mystische Leben der Mutter Gottes*, „Gregorianum” 31(1950) 5-38; A. CAMUSSO, *L'unione mistica Mariana. Esperienza e teologia*, Milano 1969.

² Obszerne, dwutomowe studium pt. *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica* (red. E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984) w ogóle nie podejmuje kwestii mistyki maryjnej.

templacji, stosunek doskonałości do stanów mistycznych, natura życia mistycznego i wiele innych³. Głos zabierali najwybitniejsi teologowie duchowości tego okresu. Wśród nich byli między innymi: August Saudreau (†1946) i August Poulain (†1919), którzy zapoczątkowali wspomniane polemiki⁴. Od tego czasu obserwuje się rosnące zainteresowanie problematyką mistyczną, które nierzadko sięga do innych systemów religijnych i filozoficzno-kulturowych, zwłaszcza dalekowschodnich. Wskutek tego pojęcie „mistyka”, szczególnie w formie przymiotnikowej, stało się dość wieloznaczne i bywa traktowane jako kategoria estetyczna w sytuacjach, gdy bliżej nieokreślony lub wieloznaczny przekaz artystyczny określa się mianem „mistyczny”. Jest to tylko w pewnym zakresie uzasadnione, zważywszy na fakt, że pierwotny źródłosłów grecki *myō* (lub w innej wersji *myeō*) podobnie jak nieco późniejsze słowo *misticos*, oznaczał coś zakrytego, tajemnego, czego nie godzi się wyjawiać obcym, i z zasady odnosił się do sfery bóstwa oraz przeżyć religijnych.

Termin „mistyka”, obecny w kulturze i filozofii pogańskiej, wszedł do języka chrześcijańskiego już w starożytności, głównie dzięki pismom św. Grzegorza z Nyssy i św. Bazylego Wielkiego, a zwłaszcza Pseudo-Dionizego Areopagity. Pojęcie „mistyka” brane w ścisłym znaczeniu wskazuje na stan najwyższego zjednoczenia z Bogiem, jakiego człowiek doświadcza nie tyle poza sobą w nadzwyczajnych zjawiskach, lecz w sobie, to jest w „szczyt duszy” lub w „dniu duszy” - jak mówią mistycy. Tak rozumiana mistyka jest właściwością wszystkich religii. Każdy bowiem system religijny ma swoje misteria i mistykę.

Zarówno z punktu widzenia fenomenologii religijnej, jak i teologii chrześcijańskiej u podstaw stanu mistycznego jest doświadczenie mistyczne, brane najczęściej jako niezwykle intensywne, szczytowe i wewnętrzne przeżycie, rodzaj wydarzenia „punktowego”, które ogarnia całego człowieka (wł. *totalizzante*). Aktualizuje się ono w płaszczyźnie spotkania z absolutnym Ty, gdzie zostaje pokonany dystans między podmiotem a przedmiotem, mimo iż wywołuje on stan psychiczno-duchowy, który

³ Zob. J.-L. ILLANES, *Spiritualità e teologia in Spagna al principio del XX secolo. Il contributo spagnolo alla configurazione della teologia spirituale come disciplina scientifica*, w: *La spiritualità come teologia*, red. Ch.A. BERNARD, Cinisello Balsamo 1993, 75-86.

⁴ Swój wkład wnieśli także inni uczestnicy dyskusji, jak chociażby: Juan-Gonzales Arintero OP, Jerónimo Seisdedos SJ, Anzelm Stolz OSB, Gabriel od św. Marii Magdaleny OCD, Joseph De Guibert SJ i Reginald Garrigou-Lagrange OP. Zob. C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971; M. BELDA, S. SESÉ, *La cuestión mística. Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona 1998; F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Città del Vaticano 2005.

za Rudolfem Otto zwykło się nazywać *mysterium tremendum*, a zarazem *mysterium fascinans*. W tym zjednoczeniu podmiot przyjmuje postawę receptywno-pasywną, identyfikując się z osobowym Absolutem. Można więc mówić o doświadczeniu mistycznym jako doznaniu nasycenia Absolutem (*fruitio Dei*), które wywiera trwałe skutki zarówno w sferze moralności, jak i zachowań zewnętrznych, gdyż doświadczenie mistyczne zawsze skutkuje nawróceniem religijnym.

Tak rozumiane doświadczenie mistyczne w tradycji zachodniej opisywane jest za pomocą pojęć wywodzących się z tego samego pnia semantycznego. Będzie się więc ono sytuować wewnątrz trójkąta pojęć: mistyk-mistyka-mysterium. Pierwsze z pojęć oznacza osobowy podmiot doświadczenia, który świadomy jest dokonującego się w nim wydarzenia o charakterze soterycznym. W tym układzie mysterium - to przedmiot doświadczenia, jakie jest udziałem podmiotu. Natomiast słowem „mistyka” określa się tę szczególną relację osobową i wewnętrzny dynamizm, który wiąże podmiot z przedmiotem⁵.

W chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym Jezus Chrystus jest jego przyczyną sprawczą i zarazem specyficznym przedmiotem. A zatem mistyka chrześcijańska jest wybitnie chrystocentryczna, gdyż u jej podstaw znajduje się dzieło odkupienia dokonane w Jezusie Chrystusie. Można powiedzieć, że jest ona zawsze „mystyką Chrystusa”⁶. Zgodnie z zasadą proporcjonalności przyczyny do skutku, nikt własnym wysiłkiem ascetycznym, choćby heroicznym, nie jest w stanie dojść do mistycznego doświadczenia zjednoczenia z Bogiem. Niemniej jednak, jak zgodnie twierdzą św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża, Bóg w swoim miłosierdziu nie odmawia tej łaski osobom dysponowanym moralnie i duchowo przez odpowiednią ascezę⁷.

Jezus Chrystus, doświadczany mistycznie jako Logos, objawia mistykowi misterium Przenajświętszej Trójcy i w pewnym stopniu wprowadza go w relacje wewnątrztrynitarnie. Daje się przy tym poznać jako Pan Wszechświata, wypełniający czas i przestrzeń. Wszystko powstało i istnieje przez Niego i On skupia w sobie wszystkie kategorie bytów. Ten rodzaj doświadczenia mistycznego jest typowy dla mistyki istotowej (*Wessensmystik*), której przedstawicielami są przede wszystkim mistycy nadreń-

⁵ Zob. H.C. DE LIMA VAZ, *Mistica e politica. Esperienza mistica e filosofia nella tradizione occidentale*, Città del Vaticano 2003, 15.

⁶ Zob. G. MARCHESI, *L'intimità di Gesù con il Padre*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica...*, t. 2, 15-29; F. RUIZ, *Natura dell'esperienza mistica nella spiritualità carmelitana*, w: *Mistica e mistica carmelitana*, red. L. BORRIELLO, Città del Vaticano 2002, 25-28.

⁷ Zob. *Droga doskonałości* 20, 10; *Noc ciemna* I, 9, 9; *Żywy płomień miłości* 2, 27.

scy. W doświadczeniu mistycznym częściej jednak Chrystus uobecnia się jako postać historyczna w przebóstwionym człowieczeństwie (por. Kol 2, 9), co z kolei jest charakterystyczne dla nurtu tzw. mistyki nupcjalnej (*Brautmystik*). Szkoła karmelitańska, jak również liczne kobiety mistyczki są znamienitym przykładem tego nurtu⁸.

Skrótowno opisane tu doświadczenie mistyczne jest przedmiotem usystematyzowanej metodologicznie refleksji teologicznej, nazywanej od czasów Pseudo-Dionizego Areopagity teologią mistyczną. Należy zatem rozróżniać między mistyką jako szczytową formą przeżycia religijnego, a mistyką jako usystematyzowaną refleksją teologiczną, czyli teologią mistyczną. Współcześnie tę ostatnią nazywa się mistologią⁹. Pojęcie „teologia mistyczna” miało i wciąż ma ambiwalentne znaczenie. Wskazywało bowiem także na samo doświadczenie mistyczne i w takim sensie posługiwali się nim między innymi św. Jan od Krzyża i św. Teresa od Jezusa¹⁰. By uniknąć nieporozumień, w początkach XV wieku kanclerz paryskiej Sorbony Jan Gerson dokonał rozróżnienia na teologię mistyczną spekulatywną i teologię mistyczną praktyczną, czyli przeżyciową, poświęcając każdej z nich osobne dzieła teologiczne¹¹. To, co przez wieki było przedmiotem teologii mistycznej spekulatywnej, a potem teologii ascetyczno-mistycznej, teologii doskonałości lub teologii życia wewnętrznego¹², współcześnie określa się mianem „mistologii”. Pod względem etymologicznym oznacza ono naukę o tajemnicy i dlatego trafniej oddaje przedmiot materialny tego wąskiego zakresu teologii duchowości. Mimo iż w literaturze teologicznej termin ten pojawił się niedawno, zyskuje sobie uznanie i powoli zadamawia się w słownikach oraz publikacjach¹³. Mistologia jest zatem tą dziedziną teologii duchowości, dla której doświadczenie mistyczne oraz wynikające z niego stany kontemplacyjne są głównym przedmiotem badań.

⁸ Zob. G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. DE FIORES, T. GOFFI, Cinisello Balsamo 1985⁴, 989-990; P. DINZELBACHER, *Mistika oblubieńcza*, w: *Leksykon mistyki*, red. P. DINZELBACHER, Warszawa 2002, 221-222.

⁹ Zob. *Mistika*, w: *Leksykon mistyki...*, 191.

¹⁰ Zob. *Noc ciemna*, 2, 12, 5; 2, 17, 2. 6; *Pieśń duchowa*, 27, 5; 39, 12; *Życie*, 27, 9.

¹¹ Chodzi o: *Considerationes de theologia mystica speculativa* (Paris 1402), *De theologia mystica practica* (Paris 1407) i *De elucidatione scholastica theologiae mysticae* (Paris 1424); zob. V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gersono*, Milano 1994.

¹² Zob. E. PACHO, *Místicos y teología mística: del siglo XVI al siglo XIX*, w: *La teología spirituale. Atti del Congresso internazionale OCD. Roma 24-29 aprile 2000*, [bez red.], Roma 2001, 98-100; M. CHMIELEWSKI, *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „*Studia Diecezji Radomskiej*” 2(1999) 89-102.

¹³ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Mistologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. ZIE-MANN, t. 12, Lublin 2008, k. 1275-1277.

2. Mistyka Maryi i mistyka maryjna

Jak widać z przedstawionych wyżej wyjaśnień na temat istoty doświadczenia mistycznego, nie dotyczy ono wprost i bezpośrednio Maryi, zwłaszcza jako przedmiotu tegoż doświadczenia. W jakim więc znaczeniu można posługiwać się pojęciem „mistyka maryjna”?

Przede wszystkim trzeba rozróżnić między mistyką Maryi a mistyką maryjną. Mówiąc o mistyce Maryi, wskazujemy na Nią jako podmiot doświadczenia mistycznego. Mimo iż biblijne źródła odnośnie do Matki Boga, a zwłaszcza Jej życia duchowego, są bardzo szczupłe, to jednak nie podlega dyskusji, że miała Ona doświadczenie mistyczne w sensie wyżej opisanym. Co więcej, można powiedzieć, że Maryja jest największą mistyczką chrześcijańską. Jak zauważa L. Reypens, Jej doświadczenie mistyczne nie ma bowiem równego sobie zarówno pod względem intensywności, jak i jakości zjednoczenia z Bogiem Trójjedynym, a w sposób szczególny z Chrystusem. Od chwili swego Niepokalanego Poczęcia Maryja cieszyła się permanentnie wiedzą wlaną, zwłaszcza dotyczącą tajemnic zbawczych, których nie przestawała kontemplować (por. Łk 2, 19. 51). A skoro Mojżesz (por. Wj 33, 11; 2 Kor 3, 18), św. Szczepan (por. Dz 7, 55) czy św. Paweł Apostoł (por. Dz 9, 3-7; 26, 16) dostąpili chwilowej łaski oglądania chwały Bożej, to tym bardziej Maryja Niepokalana w najważniejszych momentach swego ziemskiego życia miała przynajmniej przejściową intuicję istoty Boga¹⁴. Doświadczenie mistyczne, a więc najściślejsze zjednoczenie z Trójcą Przenajświętszą, określa duchowy profil Niepokalanej. Słusznie zatem Stefano De Fiores zauważa, że mistyka jest kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia duchowości Maryi¹⁵.

Jednak pewien problem pojawia się wówczas, gdy chcemy mówić o mistyce maryjnej, gdyż podstawowe znaczenie tego słowa zdaje się wskazywać na jakąś formę obecności Maryi w szczytowym przeżyciu religijno-duchowym chrześcijanina. Jak wynika z różnorodnych świadectw mistyków, opisujących swoje zjednoczenie z Bogiem, Maryja często jest w nim obecna, ale nie jako pierwszorzędnny przedmiot doświadczenia mistycznego. Ta Jej obecność manifestuje się bowiem zwykle poprzez widzenia, wizje i słowa wewnętrzne¹⁶, które należą do porządku zjawisk paramistycznych o charakterze profetycznym. Zjawisk tych jednak nie

¹⁴ Zob. L. REYPENS, *Rosa mystica...*, 748-750.

¹⁵ Zob. S. DE FIORES, *Maria*, w: *Dizionario di mistica*, red. L. BORRIELLO, E. CARUANA, M.R. DEL GENIO, N. SUFFI, Città del Vaticano 1998, 782.

¹⁶ Zob. TENZE, *Maria. Nuovissimo dizionario*, Bologna 2006, 1569-1570.

zalicza się do istoty mistyki z tej racji, że mogą być one wywoływane nie tylko działaniem Bożym, ale także przez Szatana i demony, jak również przez sam podmiot, obdarzony nadzwyczajnymi właściwościami swojej psychiki¹⁷.

To, że Maryja jest obecna w chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym, nie oznacza jednak, że jest Ona właściwym jego przedmiotem, gdyż - jak wspomniano wyżej - mistyka chrześcijańska jest typowo chrystocentryczna. Jak wynika z relacji mistyków, którzy zostali uznani przez Kościół za wiarygodnych, o ile w tym szczytowym przeżyciu duchowym Chrystus występuje we własnym imieniu jako właściwy jego przedmiot, o tyle Maryja - jeśli obecna w tym doświadczeniu mistycznym - zawsze pozostaje w ścisłym związku ze swoim Synem, ale towarzyszy Mu lub wskazuje na Niego¹⁸. Także duchowe przesłanie, które podmiot mistyczny odkrywa w procesie konceptualizacji, następującej bezpośrednio po tym doświadczeniu, w zasadniczej swej treści jest chrystologiczne¹⁹. Biblijna i dogmatyczna prawda o obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, tak jak ją wyrazili Ojcowie Soboru Watykańskiego II, znajduje zatem potwierdzenie także w przeżyciu mistycznym.

Jak zatem widać, samo pojęcie „mystyka Maryi” nie rodzi dwuznaczności co do podmiotu doświadczenia mistycznego z racji zastosowania formy rzeczownikowo-dopełniaczowej. Wiadomo bowiem, że chodzi o Jej najściślejsze zjednoczenie z Przenajświętszą Trójcą i swoim Synem, co jest doniosłym faktem historiozbawczym. Natomiast doprecyzowania wymaga określenie „mystyka maryjna”, w którym używa się formy przymiotnikowej, mającej podwójne znaczenie. Może bowiem oznaczać zarówno obecność Maryi w doświadczeniu mistycznym, jak i teologiczną refleksję nad tą obecnością. Stosownie do nowych tendencji w metodologii teologii duchowości, wskazanym byłoby więc, ze względu na precyzję języka, obecność Maryi w doświadczeniu mistycznym nazywać „mistologią maryjną”, zaś teologiczną refleksję nad tą obecnością - „mistologią mariologiczną” albo w formie inwersyjnej - „mariologią

¹⁷ Zob. A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, Cinisello Balsamo 1987, 1064-1067; V. MARCOZZI, *Fenomeni paranormali e doni mistici*, Cinisello Balsamo 1990, 19-25.

¹⁸ Taką właśnie formę obecności Maryi w przeżyciu mistycznym odnotowuje w swoich zapiskach duchowych bł. Marcelina Darowska (†1911). Zob. M. CHMIELEWSKI, *Maryja w doświadczeniu mistycznym Błogosławionej*, w: *Bł. Marcelina Darowska - dar na trzecie tysiąclecie*, red. M. CHMIELEWSKI, J. MARTYNUSKA, Lublin-Szymanów 2007, 201-223.

¹⁹ Zob. TENŻE, *Jezus Chrystus w mistyce*, w: *Jezus Chrystus. Ikona historii i wiary*, red. R. DZIURA, Lublin 2004, 194-196.

mistologiczną”. W przypadku mistologii mariologicznej będzie chodzić o usystematyzowaną metodologicznie refleksję teologiczną nad doświadczeniem mistycznym, która - analogicznie do mistologii chrystologicznej - stawia Maryję w centrum uwagi. Byłoby to więc podejście do problemu bardziej od strony teologii duchowości. Natomiast jeśli na obecność Maryi w doświadczeniu mistycznym chciałoby się spojrzeć od strony mariologii, to należałoby posługiwać się raczej terminem „mariologia mistologiczna”. W tym przypadku bardziej istotne są implikacje dla mariologii, jakie wynikają z opisanego i przebadanego doświadczenia mistycznego danej osoby.

Niezależnie od proponowanej tu siatki pojęć chodzi przede wszystkim o bardzo wąski obszar badawczy, sytuujący się na styku teologii duchowości i mariologii, który dopiero czeka na odpowiednią eksplorację. Mogłaby ona wnieść wiele cennych inspiracji zarówno dla mariologii, jak i dla teologii duchowości. Współcześnie postuluje się bowiem, aby mówić raczej o maryjnym wymiarze duchowości chrześcijańskiej, aniżeli o duchowości maryjnej jako takiej²⁰.

3. Kwestia klasyfikacji

Zajmowanie się mistyką maryjną, jakkolwiek będzie ona nazywana, każe postawić pytanie o jej miejsce w rozległym obszarze chrześcijańskiej mistyki i mistologii.

Ze względu na to, jak wspomniane wyżej trzy elementy doświadczenia mistycznego są ujmowane przez podmiot, który je komunikuje

²⁰ Takie stanowisko wyrazili mariologowie zgromadzeni na XX Kongresie Mariologicznym w Rzymie w 2000 roku i Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna we wspólnej deklaracji pt. *Matka Pana. Pamięć - obecność - nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, której integralny tekst znajduje się w „*Salvatoris Mater*” 5(2003) nr 3, 311-398. Czytamy tam m.in., że *oba wyrażenia są prawidłowe: pierwsze, «duchowość maryjna», używana wielokrotnie przez Jana Pawła II, jest prostsze i bezpośrednio wskazuje na specyficzny aspekt maryjny, który ma być uwypuklony; drugie wyrażenie, «maryjny wymiar duchowości», jest bardziej złożone, podkreśla jedność duchowości chrześcijańskiej, podatne jest jednak na dalsze uszczegółowienia oparte na doświadczeniu historycznym oraz ukazuje, że duchowość chrześcijańska, która bierze początek od Chrystusa i do Niego stale się odnosi, ma w sobie wymiar maryjny, który nie jest jednak czysto opcjonalny (przypis nr 181 do numeru 53). Również Jan Paweł II, przemawiając podczas wizyty w Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum” w Rzymie w dniu 10 XII 1988 r., powiedział: *Na polu duchowości, która budzi dzisiaj szerokie zainteresowanie, mariologowie powinni ukazać konieczność harmonijnego włączenia «wymiaru maryjnego» w jedyną duchowość chrześcijańską, ponieważ zakorzenia się ona w roli Chrystusa. JAN PAWEŁ II, Aktualność i zadania mariologii, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 3, 140.**

w przekazie werbalnym, głównie w formie zapisków duchowych, w zachodniej tradycji chrześcijańskiej mówi się o trzech wielkich formach mistyki. Jest to więc mistyka spekulatywna, mistyka misteryjna i mistyka profetyczna, z czego dwie pierwsze są obecne również w pogańskim mistycyzmie greckim.

W mistyce spekulatywnej doświadczenie misterium ujmowane jest głównie w kategoriach metafizycznych. Oznacza to, że duch (umysł ludzki) podążając drogą *logosu* stara się wejść w obszar *translogiczny*, to znaczy w procesie konceptualizacji przekroczyć ściśle reguły myślenia przyczynowo-skutkowego. Niemniej jednak w relacji podmiot-przedmiot dominuje aspekt noetyczny, poznawczy. Ten typ refleksji mistologicznej, który ma swe korzenie w filozofii greckiej, reprezentują na przykład mistycy nadreńscy z Mistrzem Eckhartem na czele.

Z kolei określenie „mystyka misteryjna” z etymologicznego i semantycznego punktu widzenia jest pleonazmem, gdyż obydwa terminy wywodzą się z tego samego pnia znaczeniowego. Jednakże przymiotnik „misteryjna” wskazuje na taki sposób doświadczenia Bóstwa, w rezultacie którego następuje nie tyle i nie tylko poznanie intuitywne w zakresie możliwym dla podmiotu, ale jakaś forma wniknięcia w obszar Boskości, czyli - mówiąc językiem hiszpańskich Doktorów Kościoła - przebóstwienie. Z punktu widzenia podmiotu, mistyka misteryjna sprawia bowiem poznanie najwyższej Prawdy i zarazem jego przemianę mocą Boskiego daru²¹. Dojrzały wyraz tego rodzaju doświadczenia mistycznego znajdujemy w słynnych słowach św. Pawła: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). Z tej racji Apostoł Narodów uważany jest za pierwszego przedstawiciela chrześcijańskiej mistyki misteryjnej.

Upraszczając nieco zagadnienie, można powiedzieć, że o ile mistyka spekulatywna jest mistyką poznania i kontemplacji, o tyle mistykę misteryjną można określić jako mistykę życia i przebóstwienia. W tym kontekście trzeci typ mistyki - mistyka profetyczna - jest przede wszystkim mistyką słuchania, albo po prostu mistyką Słowa, które jest przyjmowane z wiarą oraz miłością i przekazywane na mocy świadectwa.

Jak zatem na tle tych trzech wielkich form mistyki chrześcijańskiej przedstawia się mistyka maryjna, w której tradycyjny zakres znaczeniowy - jak zostało to wyżej powiedziane - wchodzi zarówno mistologia maryjna, czyli - według dotychczasowej terminologii - także mistyka Maryi, oraz mistologia mariologiczna i/lub mariologia mistologiczna?

²¹ Zob. C. LAUDAZI, *L'uomo in via di trasformazione*, w: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD...*, 713-734; M. HERRAÍZ GARCÍA, *Il carattere specifico della mistica di Teresa di Gesù e di Giovanni della Croce*, w: *Mistica e mistica carmelitana*, red. L. BORRIELLO, Città del Vaticano 2002, 116-152.

Odnośnie do możliwości zaklasyfikowania mistyki Maryi, czyli mistologii maryjnej, trzeba stwierdzić, że zasadnicza trudność wiąże się z brakiem odpowiednich źródeł, które pozwalałyby wnikać w tę niezwykłą z punktu widzenia wiary i fenomenologii religijnej bezpośrednią relację Matki Bożej do Boga Trójjedynego i poszczególnych Boskich Osób²². Niemniej jednak przesłanki egzegetyczno-liturgiczne i dogmatyczne skłaniają do postawienia tezy, że w przypadku doświadczenia mistycznego, które było udziałem Maryi, można mówić o wszystkich trzech formach mistyki. Cała bowiem tradycja i pobożność chrześcijańska skierowana do Maryi odnosi do Niej atrybuty właściwe Bożej Mądrości (por. Prz 8, 22-31), co pozwala sytuować Jej doświadczenie mistyczne w obszarze mistyki spekulatywnej.

Jako zaś Niepokalanie Poczęta i Boża Rodzicielka, Maryja jest przedstawicielką *par excellence* mistyki misteryjnej. Nikt bowiem z ludzi nie został tak głęboko wprowadzony w dzieło zbawcze Chrystusa, jak właśnie Ona. Odnośnie do tego Jan Paweł II za średniowiecznym poetą Dantem Alighieri mówi o Maryi, że jest „uczennicą swego Syna”²³.

Teksty nowotestamentowe najwyraźniej jednak wskazują na profetyczny charakter doświadczenia mistycznego Maryi. Chodzi tu zwłaszcza o dwukrotne podkreślenie przez św. Łukasza medytacyjno-kontemplatywnej postawy Maryi, która misteria zbawcze, będące Jej udziałem, rozważała i zachowywała w swoim sercu (por. Łk 2, 19. 51), jak również o wyraźne wskazanie Jezusa na swoją Matkę jako wzór słuchania słowa Bożego (por. Łk 8, 21; 11, 28). Również treść licznych mariofanii samostnych lub towarzyszących chrystologicznemu doświadczeniu mistycznemu ma jednoznacznie charakter profetyczny. Maryja jest bowiem Tą, która - jak w Kanie Galilejskiej, tak w całej późniejszej historii Kościoła - wzywa do posłuszeństwa wiary wobec Jezusa Chrystusa (por. J 2, 5).

Problematyczna pozostaje jednak odpowiedź na pytanie, do jakiego typu mistyki chrześcijańskiej można zaklasyfikować mistologię mariologiczną, tę tworzoną dawniej, jak i tę kształtującą się współcześnie? Trudność w udzieleniu jednoznacznej odpowiedzi wynika z tego, że nie mamy stosownych badań bibliograficznych i studiów metateologicznych. Z tym się wiąże pilna potrzeba wypracowania jednoznacznych kryteriów, na podstawie których można byłoby dokonać klasyfikacji źródeł teolo-

²² Szerzej pisałem o tym w artykule pt. *Duchowe i mistyczne doświadczenie Maryi zamieszkiwania w Niej Trójcy Świętej*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 251-267; zob. J. MISIUREK, *Doświadczenia mistyczne Maryi*, w: *Signum magnum — duchowość maryjna* („Homo meditans”, t. 23), red. M. CHMIELEWSKI, Lublin 2002, 137-147.

²³ RM 10.

gicznych²⁴. Mając jednak na uwadze mistagogiczny i pastoralny profil współczesnej teologii, a zwłaszcza tendencje posoborowej mariologii, można zgłosić hipotezę, że mimo wszystko rzadko podejmowana problematyka mistologiczna w powiązaniu z mariologią będzie mieć raczej charakter misteryjny i profetyczny.

Na koniec podjętej tu refleksji warto zapytać się o pożytek nie tylko przededefiniowania pojęć związanych z szeroko rozumianą mistyką maryjną, ale przede wszystkim o ściślejszą współpracę między teologią duchowości i mariologią w obszarze problematyki mistycznej. Tej współpracy ma bowiem służyć proponowane tu doprecyzowanie centralnych pojęć.

Odpowiadając na pierwszą część pytania, należy przypomnieć doniosłą rolę mistyki dla rozwoju teologii. Ta ostatnia obficie czerpie z doświadczenia mistycznego, znajdując w nim zarówno przedmiot badań, pod względem treściowym bliski lub zbliżony do Objawienia, jak również sam język, bogaty w symbole²⁵. Teologia bowiem jako funkcja rozumu oświeconego wiarą, mimo iż posługuje się wypracowaną przez filozofię aparaturą pojęciową, w szerokim zakresie uwzględnia wymiar tajemnicy, który wymyka się wszelkim pojęciom. Nie inaczej czynią mistycy, którzy akonceptualne w swej treści doświadczenie mistyczne usiłują oddać za pomocą dostępnych sobie symboli i obrazów. Jednak nigdy nie jest to „portret” Bożego Majestatu. Właśnie uznanie tajemnicy w procesie konceptualizacji Prawdy objawionej i stale objawiającej się, zbliża teologię do mistyki i mistykę do teologii. Nie bez racji więc karmelitańscy Doktorzy Kościoła życie mistyczne nazywają po prostu „teologią mistyczną”.

Takie właśnie teologiczne, a zarazem misteryjne podejście do tajemnicy Maryi, pełne szacunku wobec zbawczych planów Boga, skłania tak mariologów, jak i teologów duchowości do ściślejszej współpracy. Jeśli więc - powtórzmy za Stefano De Fioresem - mistyka jest kluczem hermeneutycznym dla życia duchowego Maryi, to tym bardziej jest nim dla duchowości i pobożności maryjnej. W tym kontekście poszukiwanie adekwatnych pojęć staje się czymś zupełnie oczywistym.

Ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski
Katolicki Uniwersytet Lubelski (Lublin)

ul. Ignacego Czumy 66/1
PL - 20-153 Lublin

e-mail: cechaem@kul.lublin.pl

²⁴ Cennym przyczynkiem na gruncie polskim jest opracowana przez ks. Stanisława Gręsia *Polska bibliografia mariologiczna (1945-2003)* (Niepokalanów 2004), jak również coroczna *Polska bibliografia mariologiczna* zamieszczana w kwartalniku „Salvatoris Mater”.

²⁵ Zagadnieniem tym zajmuje się m.in. M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1990².

La mistica mariana. Questioni metodologiche

(Riassunto)

Nel campo di contemporanea produzione teologico-spirituale si può osservare scarso l'interesse per la mistica mariana perchè la mistica cristiana è *eminenter* cristocentrica di sua natura. Ognimodo per ragioni metodologiche bisogna mettere in preciso alcuni termini. Dapprima si deve discernere tra mistica come alto vissuto spirituale e mistica come riflessione teologica. Quest'ultima recentemente viene chiamata la *mistologia*. Poi è necessario distinguere la mistica di Maria da mistica mariana. La prima cerca di avvicinarsi all'esperienza mistica di Madre di Dio, sulla quale sono pochi fonti bibliche, invece la seconda descrive la presenza accompagnatrice di Maria nell'unione mistica con Cristo. In quest'ultimo caso - in sintonia coi correnti moderni di teologia spirituale - si propone l'uso del termine „mistologia mariana”. Quando si tratta di riflessione teologica sulla presenza di Maria nel vissuto mistico più giusto sarebbe dire di „mistologia mariologica”, mettendo così l'accento sull'aspetto spirituale. Per sottolineare l'aspetto mariologico, ci pare anche lecita inversione del termine in forma: „mariologia mistologica”.

Alcuni soluzioni metodologiche, qui messi in luce, possono non solo facilitare collaborazione fra mariologi e specialisti in spiritualità, ma anche servire ad approfondire il pastorale nel campo di vera devozione mariana.